

La concepción del trabajo libre en los socráticos y Aristóteles

Domingo PLÁCIDO

Universidad Complutense. Madrid
placido@ghis.ucm.es

RESUMEN

Jenofonte y los demás socráticos planteaban en el siglo IV la recuperación de las relaciones clientelares basadas en la *cháris* como una alternativa a la situación crítica de la esclavitud mercancia. En este sentido, se evitaban los problemas del Imperio y los derivados de la ciudadanía democrática relacionados con el *misthós*. En la misma línea, con propósitos teóricos más sistemáticos, Aristóteles desarrolla la *politeía* como una organización que limita la ciudadanía de acuerdo con la situación real de cada persona con respecto al trabajo y al ocio, frente al sistema estatutario de la ciudad democrática. El trabajo manual se convierte en criterio para definir los derechos de ciudadanía. Aristóteles percibe cómo los cambios económicos de su época favorecen la ruptura de las bases de la ciudad clásica. Los mismos problemas subyacen a las expresiones literarias e intelectuales de la transición al Helenismo.

Palabras clave: esclavitud, clientelismo, ciudadanía, socratismo, Aristóteles, Helenismo.

The Conception of Free Labour in the Socratics and Aristotle

ABSTRACT

Xenophon and the other Socratics set out in 4th Century the recovery of client relationships based on the *charis* as an alternative to the critical situation of chattel slavery. In this way the problems of the Empire and those derived from democratic citizenship connected to the *misthos* are avoided. In the same line, with more systematic theoretical proposals, Aristotle develops the *politeia* as an organization that demarcates citizenship in accordance with the real situation of each person with respect to work and leisure compared to the democratic city's statutory system. Manual labour becomes a criterion with which to define the rights of citizenship. Aristotle perceives how the economic changes in his age favour the breaking up of the basis of the classical city. The same problems underlie the literary and intellectual expressions of the transition to Hellenism.

Key words: slavery, clientelship, citizenship, Socratic school, Aristotle, Hellenism.

De una manera general, se admite, como opinión dominante, la existencia en la sociedad de la Grecia clásica del trabajo servil, producto de la coerción de los propietarios con el apoyo de los sistemas políticos. No siempre, sin embargo, era así en todos los casos. Son frecuentes las variaciones territoriales y las oscilaciones en el tiempo. Ahora bien, resulta claro que la concepción del trabajo está marcada, en toda la época clásica, por las estructuras sociales y económicas en que se conciben las distintas formas de servidumbre como el marco de todo tipo de trabajo realizado en beneficio de otro, aunque la única coerción sea la resultante de las necesidades vitales del trabajador. La idea del trabajo asalariado “libre” permanece ajena a los escritores de la Antigüedad clásica. Las cambiantes circunstancias de la Atenas del siglo IV abrieron las puertas a profundas reflexiones acerca de las comunidades humanas que también afectan a la concepción del trabajo, en momentos en que entran en crisis las condiciones favorables en que se movía la Atenas imperial antes de la derrota de la Guerra del Peloponeso. Los representantes más significativos del pensamiento se hallan en la tradición socrática y en la fundación del Liceo aristotélico.

El escrito de Jenofonte conocido como *Memorables* o *Recuerdos de Sócrates* se interpreta como una respuesta a la acusación de Polícrates en 393, puesta en boca de Ánito, que es el testimonio más expresivo de la opinión de los antisocráticos, al que igualmente se enfrenta la leyenda platónica (Magalhães-Vilhena, 1952: 221-222); en la defensa de Sócrates de parte de Jenofonte, en I 2, 6, frente a la acusación de *misódemois*, se desarrolla como contraofensiva la denuncia contra los que recibían *misthós*, que cobraban por su trabajo, como hacían los sofistas, a los que trata como *andrapodistás* de su propia persona, por venderse a sí mismos como esclavos. La percepción del *misthós*, término con frecuencia traducido como “salario”, se considera así una de las características propias de la esclavitud mercancia (Azoulay, 2004: 78). Quien recibe un salario se equipara al esclavo. En realidad, el *misthós* había sido el medio de que el ciudadano pobre evitara la esclavitud durante la época de apogeo de la democracia y del Imperio, pero el socratismo lo interpretaba como esclavitud porque permitía acceder a la ciudadanía a quienes no reunían las condiciones derivadas de la educación y la virtud, sino que se comportaban en la Asamblea como una masa indisciplinada.

En los primeros diálogos platónicos, Sócrates se dedica a educar a los ciudadanos en la justicia y la virtud. Tales condiciones dependían del conocimiento, cualidad que no poseía la masa de los ciudadanos de la ciudad democrática (Vlassopoulos, 2010: 120). Por eso, la solución a la crisis de la mano de obra esclava importada, ocasionada por el final del dominio del Egeo, no estaba, según los socráticos, en la difusión del trabajo “asalariado” entre los libres, lo que se consideraba equivalente a la esclavitud, con el agravante, desde su perspectiva, de que esos “esclavos” disfrutaban de los derechos políticos sin reunir las condiciones intelectuales necesarias para la virtud. Así se origina la idea que culminará en la posición de los estoicos, contraria a la esclavitud y favorable a la dependencia colectiva entre los jurídicamente libres. En el camino se encuentra toda la elaboración sociopolítica platónica y la creación del sistema en que una parte de la población “libre” está dedicada al trabajo, frente al libre, que permanece apartado de éste.

Jenofonte se inclina asimismo, como alternativa a la esclavitud mercancia, por hallar la solución en la *cháris* o “agradecimiento”, y no en el *misthós* (Azoulay. 2004: 223) El buen dependiente, según su planteamiento, no cobra dinero, sino que se siente agradecido por la protección recibida en el momento de afrontar sus problemas económicos, que en su caso son los derivados de la Guerra del Peloponeso. Jenofonte acaba así con la ambigüedad semántica del término *misthós*, que es la que permite su traducción como “salario”, sin tener en cuenta que se trata de una realidad propia de la sociedad capitalista. El uso ambiguo del término como pago por la actividad política en la democracia y como retribución por servicios resulta ajeno a las condiciones históricas de esta sociedad. Al pensar, como punto de partida, que la democracia es una forma de esclavitud, se llega a la consideración de que el trabajo asalariado es propio de esclavos, como les ocurre a los que cobran el *misthós* cívico. Pólux (III 82) incluye entre los “nombres de libres que son esclavos” a los que realizan un trabajo *thetikón*, propio de los *thêtes*, ciudadanos carentes de tierra, contrapuestos por Aristóteles, *Retórica*, I 9 = 1367a28-32, a los libres (Plácido, 1989: 69). Los *thêtes* eran los que cobraban el *misthós* en la sociedad democrática en el momento de su apogeo.

En *Memorables*, X 8, 1, donde Sócrates se refiere a Eutero como un viejo *hetairón*, compañero, éste ha perdido en la guerra sus pertenencias fuera del Ática y se ve forzado a trabajar (II 8, 1); Sócrates le aconseja ponerse al servicio de alguien que tenga dinero y necesite ayuda (8, 3), lo que él interpreta como una forma esclavitud, *douleían* (8, 4). Los efectos de pobreza llegan a ser, desde su punto de vista, similares a la esclavitud, pero Sócrates los interpreta, en cambio, como una forma de relación, que sería equivalente a la práctica del intercambio entre *opera et bona* del mundo romano, la base de las relaciones de dependencia clientelar.

Sócrates habla de vivir gracias a ello con menos peligro (8, 6), en lo que se revela que la situación es el resultado de las condiciones de inestabilidad social subsiguiente a la guerra. Se propone, pues, la recuperación de las relaciones clientelares también en el plano de la explotación del trabajo, a base del intercambio de la utilidad de servicios contra la protección (Plácido, 2007: 163-170). El Sócrates de Jenofonte busca el apoyo, para justificar la diferencia entre una y otra forma de dependencia, en la recuperación de las relaciones clientelares vinculadas a las *hetairíai*, grupos de compañeros o amigos que se apoyan mutuamente, dentro de relaciones desiguales, entre libres.

Las expresiones ideológicas del socratismo contaban ya con una cierta historia. Demócrito, DK68B255, plantea las ventajas de la concordia y la convivencia basadas en que los poderosos ayuden a los que no tienen, con lo que se hace posible llegar a ser *hetairous*; desde época homérica, la *hetairía* era el ámbito de las relaciones clientelares, en la producción, en la guerra y en la política. Arquitas, DK47B3, por su parte, plantea la necesidad de que los *eúporoi*, los ricos, ayuden a los *áporoi*, pobres, para evitar la *stásis*, la inestabilidad social; mientras el autor del Anónimo de Jámblico (DK89, 7, 6) se pronuncia contra la tesaurización o acumulación de riquezas, a favor de la distribución, como arma frente a la tiranía (Mazzarino, 1974: I, 318-322). a favor de la concordia. La tesaurización favorece el poder de uno solo, mientras que la distribución favorece la formación de un grupo influyente en que sus miembros se benefician mutuamente en condiciones de desigualdad. En el *oikos* homérico se

enmarcan las relaciones de *hetairía*, similares a las relaciones clientelares, con los *hetaíroi* o “compañeros” que también combaten junto al señor, entre otros servicios realizados a cambio de beneficios y protección.

Aristóteles reconoce, por otra parte, la existencia de esclavos que lo son injustamente, que no lo son por naturaleza, como en cambio es el caso de los bárbaros, cuando también las guerras se hacían contra los bárbaros, como en tiempos de Heródoto. Entonces se define la diferencia entre griegos y bárbaros como sustento del impulso recibido por el fenómeno esclavista a inicios del siglo V (Hall, 1989: 101; Plácido, 1999: 681-688). Desde la Guerra del Peloponeso, sin embargo, con la intensificación del número de enfrentamientos entre ciudades griegas, en muchas de las cuales, sobre todo en Atenas, se ha impuesto la práctica de esclavizar a los cautivos, incluso griegos, las nuevas bases teóricas para la esclavitud se apoyan paradójicamente en la idea de la igualdad natural, desarrollada por sofistas como Antifonte o Alcídamente. No es necesario que el vencido sometido sea un bárbaro. La esclavitud se definió ahora como una práctica adecuada para los derrotados en la guerra, fueran griegos o bárbaros. La tendencia que se va consolidando sobre todo después de la Guerra del Peloponeso, en relación con las oscilaciones en las prácticas vinculadas al derecho de ciudadanía, afecta igualmente a los ciudadanos que se veían obligados a realizar trabajos manuales, sin que le ciudadanía funcione como arma de protección frente a la dependencia.

En este sentido, desde la perspectiva del ciudadano pobre, la situación del cambio de siglo puede sin duda calificarse como crítica, dado que el verse obligado a realizar trabajos asalariados lo coloca al borde de la esclavitud. Tal es el criterio que sirve para definir a cualquiera como ciudadano o no ciudadano, lo que quiere decir que éste último se considera un esclavo potencial, de ahí la enorme importancia de los debates judiciales sobre la posesión de los derechos de ciudadanía. En el año 346/5 se produjo a propuesta de Demófilo una revisión general de la ciudadanía cuya legitimidad se decidía en los demos o distritos y que dio lugar a revisiones y reclamaciones reflejadas en los procesos en que intervinieron los oradores, como Demóstenes, LVII, *Contra Eubulides* (30-36). La admisión del demo era definitiva; la exclusión podía ser objeto de reclamación ante los tribunales. En el discurso citado, Demóstenes ataca al acusador de Euxiteo, ya que éste se ha visto excluido por el demo de Halimunte de los derechos de ciudadanía. Demóstenes defiende que se puede ser ciudadano aunque se haya visto obligado a realizar trabajos serviles (45). El debate se ha trasladado del los orígenes a la práctica, como si ésta definiera la condición social.

En tales condiciones, ya no era posible apoyar la defensa de la esclavitud como realidad basada en la naturaleza humana, cuando la ciudadanía había dejado de ser útil para protegerse contra la sumisión a la dependencia (Plácido, 2010). En efecto, según los argumentos aristotélicos, quien realizaba trabajos serviles no debería considerarse ciudadano y quien trabajaba en mercados y talleres debería quedar privado de sus derechos como tal. La diferencia queda desde ahora asentada en las actividades realmente desempeñadas. Así pues, el trabajo manual de los libres los transforma en dependientes.

En consecuencia, está claro que la cuestión se planteó sobre todo en relación con la ciudadanía, concebida como un arma para defenderse contra la esclavitud, tal como

se había establecido en la época de Solón. En ese sentido, cuando Aristóteles define los límites de la ciudadanía en la mejor *politeía*, el mejor sistema política, piensa que en ella quien realiza trabajos manuales no puede ser ciudadano y por tanto puede considerarse potencialmente esclavo, dado que la esclavitud viene a definirse a partir de la actividad laboral, y no por el estatuto cívico. Más bien es éste mismo el que se define por la actividad laboral (Song, 1988: 360-363). Así, quienes no tienen posibilidades de permanecer ajenos a los trabajos serviles no pueden ser ciudadanos libres en dicha *politeía*. En la mejor *politeía*, según sus argumentos, un artesano no puede ser ciudadano. Para Aristóteles, la *polis* necesita residentes no ciudadanos que no tengan que apartarse de la producción por culpa de la actividad política, lo que se justifica con la teoría de las diferentes clases de *areté* entre ciudadanos y no ciudadanos.

Aristóteles sabe que hay un tipo de democracia en que los pobres participan porque lo necesitan para ser libres (*Política*, III 5, 3= 1278a6-11) y otro en que sólo participan los poseedores de *hópla*, los agricultores que pueden proporcionarse el armamento hoplítico, que es el que los antiguos llamaban democracia (*Política*, IV 13, 7= 1297b1-2). Se trata de la recuperación del sistema en que se identificaba ciudadanía, milicia y posesión de la tierra. Por ello, lo que deriva de todo esto es que un esclavo no es sólo la persona que se ha rebajado a tal situación debido a razones históricas; un esclavo no es la persona que ha caído en dicho estatuto legal; un esclavo lo es debido a su propia naturaleza en relación con el trabajo. Las afirmaciones referentes a las habilidades y aptitudes del cuerpo son las que realmente establecen la diferencia. De hecho, la naturaleza que se considera como más propia del esclavo es no sólo la que deriva de la guerra o del comercio, que es lo que definiría la situación del esclavo como cautivo o como artículo de comercio, lo que se relaciona normalmente con la naturaleza del bárbaro, sino la de todos aquellos cuya actividad está limitada a la utilización de sus cuerpos (I 5, 8=1254b15).

“Naturaleza” entonces se convierte en la definición de la realidad económica, en la que parte de la población se dedica al trabajo físico. Por esta razón, si una forma de *ktetiké*, si un modo de llegar a poseer a gente subordinada es la guerra “contra los hombres que, nacidos para obedecer, se niegan a hacerlo” (I 8, 12=1256b23-26), otro modo, mirado esta vez desde el punto de vista del subordinado, es la *mistharnia* (I 11, 3=1258b25-27), la necesidad de alquilarse a sí mismos por un *misthós* en que pueden caer los hombres para realizar trabajos pagados. De este modo, los *technítai* o artesanos y todos los que alquilan su fuerza de trabajo por un *misthós*, se encuentran en una posición muy cercana a la de los esclavos y, por ello, no necesitan poseer la virtud (I 13, 12=1260a34-38).

En consecuencia, en el libro III 4, 12=1277a37-b33, entre los diferentes tipos de esclavos encontramos el *bánausos technítes*, el artesano dependiente. Por esta razón, según Aristóteles, en tiempos antiguos, *tò bánauson* era *doûlon...kaì xenikón*, propio de esclavos y extranjeros y, si se sigue el modelo teórico apoyado en el pasado, en que el trabajo manual era característico de los esclavos o extranjeros, la ciudad perfecta no convierte en ciudadanos a los artesanos (III 5, 3=1278a6-11), no se puede repetir el error de Clístenes cuando organizó por primera vez el sistema democrático e introdujo en las tribus ciudadanos a extranjeros y esclavos. De este modo, los conceptos están delimitados de modo que queda claro, cuando se menciona la *areté* de un

ciudadano, que no se refiere a la cualificación de cualquier ciudadano, sino sólo a los que están libres de tarea obligatorias (*érgon anankaíon*), libres del trabajo productivo.

La exclusión de la ciudadanía favorece la explotación de la población sin necesidad de que tengan estatuto servil, sólo porque carecen de *scholé* (III 6, 3= 1292b31-33), ocio o tiempo libre para ejercer la virtud. Esta forma de democracia necesita funcionar sin *misthós*, ya que éste es la causa, en la perspectiva de Aristóteles, de la caída de la buena democracia, o *politeía* (V 5, 2= 1304b27-28). Así, las fuentes de aprovisionamiento de esclavos se concretan en dos, en la guerra contra hombres nacidos para obedecer (I 8, 12= 1256b23-26), que serían los esclavos por naturaleza, y en la necesidad por parte de otros hombres de prestarse a realizar trabajos asalariados (I 11, 4= 1258b25-27), situación ajena a la concepción de la naturaleza esclava del bárbaro. Las condiciones económicas reales se convierten en causa de esclavitud.

La actividad de quienes quedan excluidos de la participación en la mejor democracia es definida así como *bánauson*. Ésta se caracteriza, de acuerdo con la posición social de quienes la ejercen, como *thetikòn kaì doulikòn*, porque se realiza *di'állous* (VIII 2, 6=1337b19-21), “en beneficio de terceros”, o sea que se trata de la actividad de los subordinados. De este modo, la mejor democracia deja fuera no sólo a los *doúloi*, sino también a los *thêtes*, los que necesitan el *misthós* para ser libres (Plácido, 1995 : II, 160-165; 2000 : 29-34). La *Politeía* de Aristóteles parece pues identificarse con la antigua democracia, que sería la Democracia de los hoplitas, la que se había establecido en el período arcaico como una *politeía* controlada por quienes poseían la *chóra* de la ciudad, de la que los *thêtes* no participaban.

En la Historia de Atenas, desde la restauración subsiguiente a la Guerra del Peloponeso, a pesar de las oscilaciones habidas en los diferentes acontecimientos del siglo IV anteriores a la derrota de Queronea, no se recupera la democracia de los sin tierra (Shipley, 2000: 153). Tal es en muchos casos la problemática que subyace a la comedia nueva. En la *Samia*, una de las primeras comedias de Menandro, tal vez inmediatamente posterior a la guerra lamíaca, hacia 322, el rico Démeas se queja de la pobreza de Atenas (178-187), precisamente en las vísperas de la intervención macedónica que impuso a Demetrio de Falero como *epimelétes*. En el *Discolo* o *Misántropo* del mismo autor, datada con precisión en 317/6, en el inicio del período en que se restringe la ciudadanía con la política derivada de la intervención regia, los pobres ofrecen su trabajo por un salario. “Lo más amargo es un campesino pobre” (130), dice Quéreas.

Por eso la *Política* de Aristóteles (VII 10, 3=1330a25-26) termina proponiendo el final del sistema de explotación de la tierra por parte del ciudadano. La crisis de la democracia se resuelve en una crisis de la ciudad hoplítica que facilitará el acceso a los reinos despóticos del mundo helenístico, donde el campesinado volverá a ser dependiente y se generalizarán los ejércitos mercenarios, mientras la política pasa de nuevo a depender del protagonismo individual de manera plena, a través del poder personal de los reyes “salvadores”. Por eso Aristóteles había enunciado primero el sistema por el que una buena *politeía* prescindía de quienes ejercían trabajos banáusicos, porque, según el autor (IV 4, 21=1291b), había varias clases de *dêmos* y así prescindía del *dêmos* subhoplítico, pero luego define las condiciones por las que también quedan objetivamente excluidos los que como campesinos formaban parte del *dêmos*

hoplítico. La obra de Aristóteles representa pues en sí misma el enunciado global de la crisis, entre la crisis de la democracia y la crisis de la ciudad estado.

La actitud de Aristóteles ante el trabajo asalariado tiene su marco en los problemas que suscitan para él en general las transformaciones económicas del siglo IV. Sin embargo, en el mismo plano económico, puede resultar significativo que algunas de las transformaciones que se manifiestan como crecimiento cuantitativo de las actividades financieras, ofrezcan una cara menos positiva cuando se hace notar que el ambiente permitía un aumento de las actividades especulativas, según se desprende de los argumentos del discurso XXI de Lisias, *Contra los comerciantes de trigo*, del año 387 (Seager, 1966: 172-184). Ello parece indicar que, en ese ambiente, el desarrollo autónomo de la actividad mercantil puede haber producido elementos contradictorios con los que se consideraban los rasgos propios de la economía de la *pólis*, la que Aristóteles contraponía a las actividades crematísticas, capaces de poner en peligro la *homónoia* o concordia entre los ciudadanos. La promulgación de la Ley ática de 375/4, referida al control de las actividades monetarias en el ágora y en el Pireo, parece responder a la necesidad de imponer disciplina en el desbordamiento inflacionista provocado por el desordenado crecimiento de los movimientos monetarios. Los procesos inflacionistas se hallan asimismo vinculados al desarrollo del mercenariado, donde las similitudes con el trabajo asalariado permiten introducir factores que igualmente chocan con los rasgos de las sociedades antiguas, como las «estratagemas» a que aluden tanto el *Económico* pseudoaristotélico como Polieno., autor de época de los emperadores antoninos que escribió *Estratagemas* con ejemplos que se remontan a época heroica y, sobre todo, a época clásica. Entre otras cuenta, en III 10, 1, que, el año 364, Timoteo, personaje vinculado a las actividades bancarias y a los problemas financieros, consiguió que los comerciantes utilizaran la moneda devaluada con que pagaba a sus soldados.

El socratismo y, luego, Aristóteles apoyan sus planteamientos sociales en la aceptación de una población libre sometida a formas de dependencia que, en la práctica, se equiparan al trabajo servil. De este modo, el mundo helenístico no se define sólo por la existencia de reinos despóticos, sino, de modo complementario, por una nueva estructura social basada en la falta de correspondencia entre la explotación del trabajo y el estatuto jurídico. Los que realizan el trabajo productivo son jurídicamente libres, pero se hallan sometidos a formas de dependencia coherentes con el sistema político despótico, del que naturalmente también quedan excluidos como ciudadanos activos. El fundamento social de un sistema político despótico se caracteriza por la dependencia de todos los productores, por mucho que éstos sean jurídicamente libres. La explicación total del cambio de época entre clasicismo y helenismo afecta por igual a lo político y a lo social.

En general, parece poder concluirse que la consideración del trabajo libre en la Antigüedad clásica es preciso tomarla con muchas precauciones y matices derivados de las condiciones históricas de las sociedades de la época.

Bibliografía

- AZOULAY, V. (2004): *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la châris au chârisme*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- HALL, E. (1089): *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press .
- MAGALHÃES-VILHENA, V. DE (1952): *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, P.U.F.
- MAZZARINO, S. (1974): *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari, Einaudi.
- PLÁCIDO, D. (1989): “‘Nombres de libres que son esclavos...’ (Pólux, III, 82)”, *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 55-79.
- PLÁCIDO, D.
 (1995): “The Ways of Democratic Participation in Aristotle”, en *Aristotelian Political Philosophy*, ed. by K.J. Boudouris, Athens, International Center for Greek Philosophy and Culture, II, pp. 160-165.
 (1999): “La *douleía* en Heródoto: imperialismo persa y relaciones de dependencia”, *Tês philíes táde dôra. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano (Manuales y Anejos de “Emerita”-XLI*, Madrid, C.S.I.C., pp. 681-688.
 (2000): “Les procédures de participation et d’exclusion dans la cité démocratique”, C. Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté, Actes du colloque international de Pau, Université de Pau et des Pays de l’Adour, 9-11 décembre 1998*, Pau, Éditions Joëlle Sampy, pp. 29-34.
 (2007): “Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia. La dependencia como protección”, *SHHA*, 25, pp. 163-170.
 (2010): “Tema y variaciones: la ciudadanía griega y sus lecturas prácticas y teóricas”, *Gerión*, 28, 2, 7-20.
- SEAGER, R. (1966): “Lysias against the Corndalers”, in *Historia*, 15, pp. 172-184.
- SHIPLEY, G. (2000): *The Greek World after Alexander 323-30 B.C.*, London, Routledge.
- SONG, M.-H. (1988): “A Study on Aristotle’s Theory of Slavery”, en T. Yuge y M. Doi, *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Liden, Brill, pp. 360-363.
- VLASSOPOULOS, K. (2010): *Politics. Antiquity and its Legacy*, London-New York, Tauris.